

Min.

MINIMA TROTTA

Martin Heidegger. El concepto de tiempo. Prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero.

El concepto de tiempo
Martin Heidegger

prólogo, traducción y notas
de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero

MINIMA TROTTA

MINIMA TROTTA

Primera edición: 1999
Segunda edición: 2001
Tercera edición: 2003

Título original: Der Begriff der Zeit

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http: \\www.trotta.es

diseño de colección
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-256-8
depósito legal: M-30.934-2003

impresión
Marfa Impresión, S.L.

El concepto de tiempo

ÍNDICE

PRÓLOGO

Raúl Gabás Pallás
Jesús Adrián Escudero

En un momento de la conversación imaginaria que Heidegger sostiene a propósito de su obra con un visitante japonés en *De un diálogo con el lenguaje,* éste le pregunta a Heidegger a qué responde el hecho de que «permaneciera en silencio durante doce años»[1]. Evidentemente se refiere a los años que median entre su tesis de habilitación sobre Duns Escoto en 1915 y la redacción final de *Ser y tiempo* en 1927. Durante décadas esta laguna ha difundido la imagen de una obra sin historia que parece emerger de la nada. Ahora bien, la publicación en estos

1. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, Neske, [9]1990, p. 92; edición española, *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1990, p. 89.

últimos años de los escritos, las lecciones y las conferencias en el marco de la edición completa ha permitido una aproximación mucho más fidedigna y sistemática a las principales etapas que conforman el recorrido intelectual del joven Heidegger.

De esta manera, tras las publicaciones mencionadas, *Ser y tiempo* se presenta más bien como resultado de una síntesis de diversas influencias: el cuestionamiento de los fundamentos neokantianos, el distanciamiento del catolicismo, la postura crítica frente a la fenomenología, la apropiación de motivos de la filosofía de la vida, el interés por la hermenéutica de Dilthey, la presencia creciente de Aristóteles. No es de extrañar, pues, que en estos últimos años se hayan multiplicado los estudios sobre la génesis de *Ser y tiempo.* En general, este tipo de investigaciones ofrece una reconstrucción pormenorizada del itinerario filosófico de Heidegger y del proceso de gestación interna de su tratado de 1927, que va desde el registro de la aparición y la evolución de los diferentes términos heideggerianos a la clasificación y la valoración de las distintas influencias. Con todo, lo más positivo de este ejercicio de sistematización consiste en poner de relieve el carácter itinerante del pen-

samiento de Heidegger, de un pensamiento —como él mismo recordaba— siempre en camino. Un análisis de estas lecciones pone de manifiesto que Heidegger ya tenía *in mente* su empresa filosófica desde sus primeros cursos en Friburgo y Marburgo, período en el que *Ser y tiempo* se va forjando como tema, programa y texto.

En este sentido, la presente conferencia, *El concepto de tiempo,* pronunciada el 25 de julio de 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo, constituye un momento fundamental en el intrincado proceso de elaboración de *Ser y tiempo.* En ella, a partir de una sugestiva reflexión sobre la muerte, que anticipa terminológica, sintáctica y temáticamente el proyecto filosófico de 1927, se establecen las bases para un análisis de las estructuras ontológicas de la vida humana y para una investigación relativa al problema del tiempo. Heidegger mismo, en una nota incluida en *Ser y tiempo,* manifiesta que «las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis con ocasión de una conferencia pública (julio 1924) sobre el concepto del tiempo dada en Marburgo»[2]. Efectivamente,

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Max Niemeyer, Tübingen, [16]1986, p. 268, n. 1; ed. esp., *El ser y el*

durante esos años el joven Heidegger esboza las líneas fundamentales de su investigación sobre el tiempo, que él entiende como un constitutivo radical de la existencia humana.

La conferencia mencionada aborda la cuestión del tiempo desde la perspectiva de la relación interna del mismo con nuestra propia experiencia. La conciencia experimenta el tiempo inmediatamente como una disposición afectiva, y esta experiencia inmediata es el modo como la existencia se encuentra a sí misma antes de cualquier acto de reflexión. No cabe duda de que Heidegger, aunque no lo mencione expresamente en esta conferencia, está al corriente de los trabajos de Husserl en torno a la temporalidad de la conciencia, editados posteriormente por el mismo Heidegger bajo el título de *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo.*

Otras cosa es que deslinde con nitidez el punto al que llegó Husserl y el cruce de caminos en el que se separan los dos. Husserl situó el tiempo en la base de las estructuras universales de la conciencia pura. En el parágrafo 81 de las *Ideas relativas a una feno-*

tiempo, traducción de J. Gaos, FCE, México, [6]1987, p. 292, n. 1.

menología pura y una filosofía fenomenológica encontramos ya una contraposición clara entre el tiempo cósmico, objetivo, y el tiempo fenomenológico como unidad de todas las vivencias. Allí leemos: «Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modalidades determinadas por éstos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir»[3]. ¿Es la temporalidad el engendro primordial de la conciencia constituyente, o bien ésta emerge desde el fondo de la temporalidad? Esta pregunta así formulada aletea en la conferencia que presentamos y con alas más desplegadas en *Ser y tiempo.* Ojalá el lector de uno y otro escrito encuentre suficiente claridad en la respuesta. Está fuera de toda duda que la conciencia en Husserl es temporal. E incluso el yo deja de considerarse en él como una rea-

3. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, p. 181; ed. esp., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, FCE, México, [2]1962, p. 191.

lidad de contornos definidos, como una cosa que se ofrezca siempre de igual manera a nuestra consideración; más bien, el yo es para él un torrente que escapa a nuestro poder de objetivación. Las estructuras del sujeto de conocimiento, por tanto, se diluyen desde la óptica de la temporalización concreta de su ser.

La originalidad del planteamiento del joven Heidegger descansa en la radicalidad con la que afronta el problema del tiempo, contrarrestando la tendencia eminentemente teórica de la fenomenología y del neokantismo con elementos del historicismo y del vitalismo. El fenómeno de la vida —como señala Heidegger— no se agota en la actitud teórica, sino que alcanza su plenitud en la realización histórica de la misma. Por tanto, existir no es un estar dado; antes bien, es un realizarse, un gestarse histórico. Sólo a partir de este plegarse sobre la propia facticidad puede abrirse el horizonte de la temporalidad.

A este respecto resultan especialmente relevantes las exégesis de las epístolas paulinas, de los textos de Agustín, de los místicos medievales y del Lutero de la Reforma que Heidegger desarrolla a principio de los años veinte. Él persigue allí las huellas de la facti-

cidad histórica de la vida y se propone someter a un análisis formal los diversos modos de realización de la misma. Desde el fructífero prisma fenomenológico se van desgranando las tendencias y estructuras que configuran la vida fáctica y, por ende, la existencia humana, tales como la experiencia kairológica del tiempo, la angustia, la caída en el uno, la impropiedad o el cuidado, entre otras.

Precisamente esa experiencia del tiempo en el cristianismo primitivo se convierte en una intuición fundamental para el pensamiento filosófico del joven Heidegger: la vida humana no se puede aprehender en sus rasgos peculiares si se reduce a mero objeto de estudio abstracto. Por el contrario, el carácter genuino de la movilidad propia de la existencia se pone de manifiesto en su forma originaria de comportarse prácticamente con las cosas que acontecen en el mundo.

El interés por el fenómeno del tiempo kairológico, fruto de la síntesis entre pasado (necesidad) y futuro (posibilidad) en el instante presente, se remonta a las lecciones del semestre de 1920/1921, tituladas *Fenomenología de la vida religiosa,* en las que Heidegger ofrece una audaz reinterpretación ontológica del tema cristiano de la *parousía*

contenido en las epístolas paulinas[4]. Los rasgos kairológicos no dominan ni calculan el tiempo, sino que forman parte del proceso de realización de una vida que se resiste a ser objetivada y cuantificada. El *kairós*, referido al «momento adecuado», al «instante de la salvación» tal como lo presenta Pablo en la *Primera Epístola a los Tesalonicenses,* invita a considerar la existencia humana en términos de espera ante el momento de la llegada del Señor, que acontecerá como la de un ladrón en la noche. Sólo desde este inminente advenir futuro puede aprehenderse la experiencia originaria del tiempo y tomar sobre sí la facticidad y la historicidad de la vida. La existencia, pues, se despliega en el horizonte de la temporalidad. Y ésta, al igual que sucede luego en *Ser y tiempo,* es la condición de posibilidad de la historicidad como una forma temporal de la existencia del serahí.

En definitiva, Heidegger persigue una fenomenología de la vida que, por un lado, se apoya fuertemente en las experiencias límite de la existencia personal, analizadas

4. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1995, §§ 25-27.

por Jaspers y, por otro lado, se apropia los análisis de Dilthey en lo relativo a la génesis de la conciencia histórica en el seno de las comunidades cristianas primitivas.

Esa experiencia de la historia, que brota de la autocomprensión que el individuo tiene en cada caso de su situación concreta, será la que conduzca a Heidegger a una reinterpretación hermenéutica del método fenomenológico de Husserl. Y lo conducirá igualmente a un replanteamiento de la pregunta metafísica por el ser desde el horizonte de la experiencia del tiempo, obligándole a una reconsideración de las operaciones generativas del yo transcendental. Éstas se convierten en el proyecto de vida, situado históricamente, de un ser-ahí que de hecho se encuentra a sí mismo en el mundo. De este modo, el acceso a las cosas mismas —según la máxima husserliana— no responde primordialmente a la operación intelectual de un sujeto que capta la esencia de las mismas, sino que parte de un saber prerreflexivo, consustancial a nuestro propio estar en el mundo. El acto de comprensión que acompaña en todo momento al ser-ahí está ya siempre inmerso en un mundo histórico, cuya génesis escapa a la acción del hombre.

He aquí, en resumen, el marco intelectual y el ámbito de reflexiones en el que se desenvuelve el quehacer filosófico del joven Heidegger, que, bien se refiera al misticismo, a la hermenéutica y al cristianismo, o bien a Dilthey, Aristóteles y Husserl, siempre acaba por orientar sus intereses filosóficos hacia los fenómenos de la historicidad y de la temporalidad de la vida.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Según aparece en el epílogo del editor alemán, la traducción del texto de la conferencia se ha realizado a partir de la edición alemana elaborada por Hartmut Tietjen, *Der Begriff der Zeit,* para la editorial Max Niemeyer con motivo del centenario del nacimiento de Heidegger en 1989.

La conferencia traducida anticipa en gran medida el vocabulario de *Ser y tiempo,* hecho que plantea las mismas dificultades de traducción presentes en su tratado de 1927. En relación con los términos más específicos de la filosofía de Heidegger, hemos asumido mayormente las expresiones ya difundidas entre los estudiosos de la obra de Heidegger. El reducido número de notas a pie de página se propone aclarar, sobre

todo, aquellas variaciones del sentido en el uso de los términos que podrían crear confusión. Las notas de los traductores irán indicadas con asterisco y (*N. de los T.*), para diferenciarlas de las procedentes del propio Heidegger. Por último, queremos señalar que la presente traducción se enmarca en el proyecto de investigación PB 96-1144 del Ministerio de Educación y Cultura.

LOS TRADUCTORES

EL CONCEPTO DE TIEMPO

Conferencia pronunciada ante
la Sociedad Teológica de Marburgo,
julio de 1924

Mis reflexiones van a versar sobre el tiempo.
¿Qué es el tiempo?

Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces habrá que comprenderlo a partir de ésta. Con ello, el punto de partida y el curso de la indagación estarían previamente diseñados: de la eternidad al tiempo. Este modo de plantear la cuestión es correcto en el supuesto de que dispongamos del mencionado punto de partida, es decir, que conozcamos y comprendamos adecuadamente la eternidad. Ahora bien, si la eternidad fuera una cosa distinta del vacío ser siempre, del ἀεί (siempre), si Dios fuera la eternidad, entonces la manera de considerar el tiempo inicialmente propuesta habría

de mantenerse en un estado de perplejidad mientras no conozca a Dios, mientras no comprenda la pregunta que interroga por él. Si nuestro acceso a Dios pasa por la fe y si el entrar en el tema de la eternidad no es otra cosa que esa fe, en tal caso la filosofía jamás tendrá acceso a la eternidad y, por consiguiente, en el plano metodológico nunca podrá tomarla como una posible perspectiva para discutir la cuestión del tiempo. La filosofía nunca podrá disipar esta perplejidad. Así, el verdadero experto en cuestiones del tiempo es el teólogo; y si mal no recuerdo, la teología se las ha tenido que haber con el tiempo bajo diversos aspectos.

En primer lugar, la teología trata de la existencia humana en cuanto ser ante Dios y de su temporalidad en su relación con la eternidad. Dios mismo no necesita ninguna teología; su existencia no está fundamentada en la fe.

En segundo lugar, la fe cristiana debe tener en sí misma una relación con algo que aconteció en el tiempo; en un tiempo que, según el mensaje que hemos oído, fue el «de la plenitud de los tiempos...»[1].

1. Gál 4, 4; cf. Mc 1, 15; cf. también Ef 1, 9 s.

El filósofo no cree. Cuando el filósofo plantea la cuestión del tiempo, entonces está dispuesto a comprender *el tiempo a partir del tiempo,* concretamente a partir del ἀεὶ, concepto que se presenta como eternidad, pero que en el fondo constituye un mero derivado de la esfera temporal.

Las consideraciones siguientes no son teológicas. El camino teológico, que ustedes son dueños de seguir, al abordar el problema del tiempo sólo puede tener el sentido de hacer más difícil la pregunta por la eternidad, aunque también puede ayudar a prepararla en forma correcta y a plantearla con dignidad. Pero nuestra reflexión tampoco es filosófica, pues no pretende ofrecer una definición sistemática y universalmente válida del tiempo, definición que habría de emprender su investigación por debajo del tiempo, en el contexto de las otras categorías.

Las reflexiones que siguen quizá forman parte de una *ciencia previa**, cuya tarea con-

* Traducimos *Vorwissenschaft* por «ciencia previa». En las lecciones de 1919 Heidegger ya define la fenomenología en términos de la ciencia originaria de la vida en y para sí. La tarea de la fenomenología, pues, va encaminada a exponer las estructuras de la vida mis-

siste en investigar qué significa en definitiva lo que la filosofía y la ciencia, lo que el discurso interpretativo del ser-ahí* dice acerca de él mismo y acerca del mundo. Si nos aclaramos acerca de qué es un reloj, con ello adquiere vida la forma de comprensión propia de la física y la forma en que el tiempo tiene oportunidad de manifestarse. Esta ciencia previa, dentro de la cual se mueven nues-

ma sin mediación de ningún tipo de teorización y objetivación que altere y deforme su modo de darse originario (cf. §§ 15-26 de las lecciones del semestre de invierno de 1919/1920, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, vol. 58, ed. de F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1975, [2]1989). (*N. de los T.*)

* Traducimos el término alemán *Dasein* por «ser-ahí». Normalmente *Dasein* se traduce por «existencia». Pero Heidegger, ya en este texto, otorga al término un peculiar rango ontológico. Anticipando lo que después hará en la analítica existenciaria de *Ser y tiempo* con mayor extensión, Heidegger se propone ya aquí analizar las estructuras fundamentales del ser del hombre. *Dasein* (ser-ahí) expresa literalmente el «ahí» (*da*) en el que se manifiesta el «ser» (*Sein*). En ocasiones Heidegger intercala un guión, escribiendo *Da-sein*, con el fin de resaltar lo dicho anteriormente. En los pasajes en los que Heidegger emplea el término *Dasein* para resaltar el mencionado sentido ontológico, usamos la expresión «ser-ahí», que se ha difundido en el mundo de la lengua castellana desde que Gaos tradujo *Ser y tiempo*. (*N. de los T.*)

tras consideraciones, vive del presupuesto —quizá recalcitrante— de que la filosofía y la ciencia se desarrollan en el medio de los conceptos. Su posibilidad consiste en que cada investigador clarifique lo que comprende y lo que no comprende. Nos permite saber cuándo una investigación está realmente en su asunto, y cuándo, por el contrario, se nutre de una terminología tradicional y gastada. En cierto modo, tales indagaciones ejercen el servicio policial en el cortejo de las ciencias, una tarea que ciertamente es subordinada, pero que de tanto en tanto resulta urgente, de acuerdo con la opinión de algunos. La relación de estas exploraciones con la filosofía es la de un acompañamiento, y a veces incluye el cometido de realizar un registro en la morada de los antiguos para ver cómo éstos se desenvolvieron con tales cuestiones. Las reflexiones que siguen sólo tienen en común con la filosofía el hecho de no ser teología.

Hagamos ante todo una referencia provisional al tiempo que encontramos en la vida cotidiana*, al tiempo de la naturaleza y

* Traducimos el término *Alltäglichkeit* por «vida cotidiana». La vida cotidiana remite aquí, y luego tam-

al tiempo del mundo. El interés por la cuestión de qué es el tiempo se ha despertado nuevamente en la actualidad por el desarrollo de la investigación física, concretamente en su reflexión sobre los principios fundamentales acerca de lo que ella tiene que comprender y definir a este respecto: la medición de la naturaleza en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales. El estado actual de esta investigación está recogido en la teoría de la relatividad de Einstein. Veamos entonces algunas proposiciones de la misma: el espacio no es nada en sí mismo; no existe ningún espacio absoluto. Sólo existe a través de los cuerpos y de las energías contenidos en él. Coincidiendo con una antigüa afirmación aristotélica, tampoco el tiempo es nada en sí. Sólo existe como

bién en *Ser y tiempo,* al modo en el que el ser-ahí se encuentra primaria e inmediatamente en el mundo. En este pasaje Heidegger se limita a condensar los resultados obtenidos del estudio de la cotidianidad, elaborados por primera vez y de forma esquemática en las lecciones de 1923 en el marco de un análisis de la existencia humana (cf. §§ 18 a 20 de las mencionadas lecciones del semestre de verano de 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, vol. 63, ed. de K. Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1988). (*N. de los T.*)

consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en el mismo. No hay un tiempo absoluto, ni una simultaneidad absoluta*. Más allá de lo destructivo de esta teoría, fácilmente pasa desapercibido el aspecto positivo que demuestra la equivalencia de aquellas ecuaciones que describen los procesos naturales en cualesquiera transformaciones.

El tiempo es aquello en lo que se producen acontecimientos[2]. Esto ya lo vio Aristóteles en relación con el modo fundamental de ser de las cosas naturales: el cambio, el cambio de posición, el movimiento: ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν[3]. Puesto que el tiempo no es un movimiento, tendrá que ser algo relacionado con el movimiento. Ante todo encontramos el tiempo en los entes mutables; el cambio se

* Cf. A. Einstein, «Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie»: *Annalen der Physik* (Leipzig) 49 (1916). Cf. también A. Einstein, *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*, Braunschweig, Vieweg, [7]1920, pp. 90 ss. y 95 ss.; ed. esp., *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, trad. de M. Paredes Larrucea, Alianza, Madrid, 1995. Cf., además, A. Einstein, *Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie*, Braunschweig, Vieweg, 1992, p. 2. (*N. del Editor alemán.*)

2. Cf. Aristóteles, *Física* 219a ss.
3. Cf. *Ibid.*, 219a 9 ss.

produce en el tiempo. ¿Como qué se nos presenta el tiempo en esta forma de encontrarnos con él, quizá como el «en-qué» donde las cosas cambian? ¿Se muestra aquí el tiempo como él mismo, en lo que él es? ¿Puede una explicación del tiempo como la que está en juego garantizar que él muestre los fenómenos fundamentales que lo determinan en su propio ser? ¿O bien en la búsqueda de los fundamentos de los fenómenos nos veremos remitidos a otra cosa?

¿Cómo se le muestra el tiempo al físico? La aprehensión que determina el tiempo tiene el carácter de una medición. La medición indica el «cuánto-tiempo» y el «cuándo», el «desde-cuándo-hasta-cuándo». Un reloj indica el tiempo. Un reloj es un sistema físico en el que se repite constantemente la misma secuencia temporal, con la condición de que este sistema físico no esté sujeto a cambio por ningún influjo externo. La repetición es cíclica. Cada período tiene la misma duración temporal. El reloj ofrece una duración idéntica que se repite constantemente, una duración a la que uno siempre puede recurrir. La distribución de esta duración es arbitraria. El reloj mide el tiempo en la medida en que la extensión de la duración de un acontecimiento se compara con las secuencias idénticas del

reloj y, a partir de ahí, es determinada en su cantidad numérica.

¿Qué nos dice el reloj acerca del tiempo? El tiempo es algo en lo que se puede fijar arbitrariamente un punto que es un ahora, de tal manera que en relación con dos puntos temporales siempre se puede decir que uno es anterior y otro posterior. A este respecto ningún ahora puntual del tiempo se distingue de cualquier otro. Cada punto, como un ahora, es el posible antes de un después; y como después, es el después de un antes. Este tiempo es constantemente uniforme y homogéneo. Sólo en tanto el tiempo está constituido homogéneamente puede ser medido. El tiempo es así un desenrollar, cuyos estadios guardan entre sí la relación de un antes y un después. Cualquier anterioridad y posterioridad puede determinarse a partir de un ahora, que en sí mismo es arbitrario. Si nos dirigimos a un acontecimiento reloj en mano, éste hace explícito el acontecimiento, más explícito respecto a su discurrir en el ahora que respecto al «cuánto» de su duración. La determinación fundamental que en cada caso realiza el reloj, más que en indicar el «cuánto-tiempo», la cantidad de tiempo en su fluir presente, consiste en de-

terminar la fijación respectiva del ahora. Lo primero que digo cuando saco el reloj es: «Ahora son las nueve; treinta minutos desde que ocurrió aquello. Dentro de tres horas serán las doce».

¿Qué es el tiempo de este ahora en el que miro el reloj? Por ejemplo, ahora, en el preciso instante en el que lo hago; ahora, cuando se apaga la luz. ¿Qué es el ahora? ¿Está el ahora a mi disposición? ¿Soy yo el ahora? ¿Es cualquier otra persona el ahora? De ser así, yo mismo y cualquier otra persona sería el tiempo. Y en nuestro ser juntamente con otros seríamos el tiempo —todos y ninguno. ¿Soy yo el ahora, o solamente aquel que afirma esto? ¿Con o sin reloj expreso? Ahora, al anochecer, al amanecer, esta noche, hoy: aquí topamos con un reloj con el que siempre ha operado la existencia humana, el reloj natural de la alternancia del día y de la noche.

¿Qué explicación tiene el hecho de que la existencia humana ya se haya procurado un reloj antes de todos los relojes de bolsillo y relojes solares? ¿Dispongo del ser del tiempo, y me refiero juntamente a mí mismo cuando digo «ahora»? ¿Soy yo mismo el ahora y es mi existencia el tiempo? ¿O finalmente es el tiempo mismo el que se propor-

ciona el reloj en nosotros? En el libro XI de sus *Confesiones* San Agustín planteó la pregunta de si el espíritu mismo es el tiempo. Y luego dejó ahí estancada su pregunta. «In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior»[4]. Parafraseando el texto según su sentido: «En ti, espíritu mío, mido los tiempos. A ti te mido cuando mido el tiempo. No te atravieses en mi camino con la pregunta: ¿cómo es esto? No me induzcas a apartar la vista de ti a través de una falsa pregunta y tampoco obstruyas tu camino con la perturbación de lo que pueda afectarte. En ti —repito una y otra vez— mido el tiempo. Las cosas que pasan y te salen al encuentro producen en ti una afección que permanece, mientras ellas desaparecen. Mido la

4. San Agustín, *Confessiones*, libro XI, cap. 27, en *Sancti Aurelii Augustini opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem*. Editio novissima, emendata et auctior, accurante Migne, Parisii, 1841, tomus I, pp. 823 sq.

afección en la existencia presente, no las cosas que pasan produciéndola. Repito que es mi manera de encontrarme lo que yo mido cuando mido el tiempo»*.

La pregunta acerca de qué es el tiempo ha acabado por remitir nuestra investigación al ser-ahí, si por ser-ahí se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana; este ente *en el respectivo instante*** de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros mismos, el ente al que apuntamos en la afirmación fundamental: yo soy. La afirmación «yo soy» es la auténtica enunciación del ser que ostenta el carácter del ser-ahí del hombre. Este ente es en el respectivo instante como mío.

Ahora bien, ¿era necesaria esta laboriosa

* En la versión del propio Heidegger los términos latinos *anima* y *affectio* son traducidos por *Geist* (espíritu) y *Befindlichkeit* (afección, estado de ánimo, disposición o temple), respectivamente. Para una traducción más convencional del texto latino puede consultarse *Obras de san Agustín* II, edición bilingüe, BAC, Madrid, [7]1974, p. 496. (*N. de los T.*)

** Con la expresión «respectivo instante» traducimos el término alemán *Jeweiligkeit*. La idea así expresada es la de la absoluta individualidad insustituible de cada uno y en cada caso. (*N. de los T.*)

reflexión para dar con el ser-ahí? ¿No bastaba con indicar que los actos de la conciencia, los procesos psíquicos están en el tiempo, aun cuando estos actos se dirijan hacia algo que en sí mismo no esté determinado por el tiempo? Eso es un rodeo. Ahora bien, la pregunta por el tiempo quiere obtener una respuesta tal que desde ella se hagan comprensibles los distintos modos de la temporalidad; y así hacer que se vea desde el primer momento la posible conexión de lo que es en el tiempo con lo que la temporalidad auténtica es.

El tiempo de la naturaleza, el conocido y estudiado desde tiempos, ha ofrecido hasta nuestros días la base para la explicación del tiempo. Ahora bien, en el supuesto de que el ser humano esté en el tiempo en un sentido señalado, de modo que pueda leerse en él lo que es el tiempo, este ser-ahí habrá de ser caracterizado en sus determinaciones ontológicas fundamentales. Entonces habría de ser cierto que el ser temporal, entendido correctamente, es la afirmación fundamental sobre el ser-ahí en lo que se refiere a su ser. Pero también en ese caso es necesario mostrar algunas estructuras fundamentales del ser-ahí en cuanto tal.

1. El ser-ahí es el ente que se caracteriza por el hecho de *ser-en-el-mundo.* La vida humana no es algo así como un sujeto que haya de realizar alguna hazaña habilidosa para llegar al mundo. El ser-ahí, entendido como ser-en-el-mundo, significa ser de tal manera en el mundo que este ser implica manejarse en el mundo; demorarse a manera de un ejecutar, de un realizar y llevar a cabo, y también a manera de un contemplar, de un interrogar, de un determinar considerando y contemplando. El ser-en-el-mundo está caracterizado como un *«cuidar»**.

2. El ser-ahí, en tanto que este ser-en-el-mundo, es juntamente un *ser-con,* un ser con otros; lo cual significa: tener ahí con otros el mismo mundo, encontrarse recíprocamente, ser con otros en el modo del ser-uno-

* Tanto aquí como después en *Ser y tiempo,* a partir del sustantivo fundamental *Sorge* Heidegger pone en juego un conjunto de substantivos y verbos (*Fürsorge, besorgen...*) que caracterizan de múltiples maneras el ser fundamental del hombre. En castellano esa misma variedad se expresa a partir del sustantivo «cuidado» y del verbo «cuidar». *Sorgen* y *besorgen,* por ejemplo, se traduce en perfecta equivalencia por «cuidado» y «cuidar» (o «cuidarse de...»), en el sentido de un modo básicamente práctico de tratar con las cosas que habitualmente encontramos en el mundo. (*N. de los T.*)

para-otro. Pero a la vez este ser-ahí está presente ante los otros como si fuera una cosa, a la manera de una piedra que está ahí sin tener un mundo ni cuidarse de él.

3. El ser unos con los otros en el mundo, el compartirlo juntamente, tiene una señalada determinación ontológica. El modo fundamental de ser-ahí del mundo que unos y otros tienen juntamente es el *hablar.* El hablar, considerado en su plenitud, es un hablar *con* otro *sobre* algo *ex*presándose. Sobre todo en el hablar está en juego el ser-en-el-mundo del hombre. Aristóteles era ya sabedor de esto. En la manera como el ser-ahí habla en su mundo sobre la forma de tratar con su mundo está dada juntamente una *interpretación del ser-ahí* acerca de sí mismo. Eso indica en cada caso cómo se comprende el ser-ahí, por qué se toma a sí mismo. En el hablar uno con otro, en aquello que se comenta, late en cada caso la autointerpretación del presente, que se demora en este diálogo.

4. El ser-ahí es un ente que se determina como «yo soy». Para el ser-ahí es constitutivo el carácter *respectivo de cada uno* que va inherente al «yo soy». El ser-ahí, tan primariamente como es en-el-mundo, es también *mi* ser-ahí. Es *en cada caso propio y, como*

propio, respectivo de cada uno. Si este ente ha de ser determinado en su carácter ontológico no puede abstraerse, pues, del carácter respectivo como mío en cada caso. *Mea res agitur* (Es asunto mío). Por tanto, todos los caracteres fundamentales deben encontrarse juntamente en lo respectivo de cada uno como lo *mío en cada caso.*

5. En tanto el ser-ahí es un ente al que va anejo el soy yo y a la vez está determinado como ser-juntamente-con-otros, mayormente y como término medio no soy yo mismo mi ser-ahí, sino que lo son los otros; yo soy con los otros, y los otros son igualmente con los otros. Nadie es él mismo en la cotidianidad. Lo que allí es y cómo es alguien, presenta la faz del nadie: nadie y, sin embargo, todos juntamente. Todos coinciden en no ser [illegible] mismo. Este nadie, que nos vive en la *cotidianidad,* es el «uno»*. Se dice, se escucha,

* Aparece ya aquí la expresión *das Man*, que luego se comportará como un auténtico hilo conductor en *Ser y tiempo*. Con ella caracteriza Heidegger el modo de la impropiedad al tratar la cuestión de «quién» es en el mundo. La traducimos por el «uno». Algunos proponen traducir *Man* por «se». Aunque esa traducción sería adecuada en contextos como «se dice» o «se piensa», no se prestaría, sin embargo, a los contextos básicos en los que *Man* hace de sujeto. Así, por ejemplo, se puede

se está a favor de algo, se cuida de algo. En la obstinación del dominio de este «uno» descansan las posibilidades de mi ser-ahí, y a partir de esta nivelación es posible el «yo soy». Un ente, que es la posibilidad del «yo soy», es como tal generalmente un ente que *uno* es.

6. El ente así caracterizado es tal que en su cotidiano y específico ser-en-el-mundo le *va su ser.* Del mismo modo que en todo hablar sobre el mundo va inherente un expresarse del ser-ahí acerca de sí mismo, así también *toda actividad de procurar*nos cosas es un *cuidarse del ser del ser-ahí.* En cierto modo yo mismo soy aquello con lo que trato, aquello de lo que me ocupo, aquello a lo que me ata mi profesión; y en eso está en juego mi existencia. *Las ocupaciones del ser-ahí han puesto en cada caso el ser en el cuidado,* cosa que en el fondo conoce y comprende la interpretación dominante del ser-ahí.

7. En el término medio del ser-ahí cotidiano no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; y a pesar de esto el ser-ahí se tiene a sí mismo. Se *encuentra* consigo mis-

decir: «uno huye», «uno habla como los demás». ¿Cómo puede hacer de sujeto el «se»? (*N. de los T.*)

mo. Da consigo en aquello de lo que normalmente se ocupa.

8. El ser-ahí no puede demostrarse a manera de un ente; tampoco podemos mostrarlo. La relación primaria con el ser-ahí no es la de la contemplación, sino la de «*ser*lo». El experimentarse, o el hablar sobre sí mismo, o la auto-interpretación, sólo es un modo particular y determinado en el que el ser-ahí se tiene en cada caso a sí mismo. Como término medio la interpretación del ser-ahí está dominada por la cotidianidad, por aquello que se acostumbra a decir sobre el ser-ahí y la vida humana, está dominada por el «uno», por la tradición.

Al indicar las anteriores características ontológicas, todo estaba abocado al presupuesto de que este ente es accesible en sí mismo desde una investigación que lo *interprete* bajo el aspecto de su ser. ¿Es correcta esta presuposición o, por el contrario, puede tambalearse? Se tambalea, en efecto. Pero la dificultad no viene de la oscuridad que proyecta la consideración psicológica del ser-ahí. Hemos de asumir una dificultad mucho más grave que la derivada de la limitación del conocimiento humano. Ahora bien, según veremos, precisamente el hecho de que

sea imposible eludir la perplejidad nos pondrá ante la posibilidad de aprehender el *ser-ahí en la propiedad** *de su ser.*

La *propiedad del ser-ahí* es aquello que constituye su *suprema posibilidad de ser.* El ser-ahí está determinado fundamentalmente por esta posibilidad suprema. La propiedad, como la suprema posibilidad de ser que tiene el ser-ahí, es la determinación ontológica en la que todos los caracteres anteriormente mencionados son lo que son. La perplejidad en la comprensión del ser-ahí no se funda en la limitación, en la inseguridad y en la imperfección de nuestra capacidad cognoscitiva, sino en el ente mismo que ha de ser conocido; se funda en una posibilidad fundamental de su ser.

Entre otras cosas hemos mencionado la característica de que el ser-ahí es en el respectivo instante; en tanto él es lo que puede

* A veces se traduce *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* por «autenticidad» e «inautenticidad» respectivamente. Sin embargo, en el contexto específico de esta conferencia y, por ende, en el de *Ser y tiempo,* nos parece más adecuada la fórmula «propiedad» e «impropiedad», pues alude con mayor precisión al ser propio (*eigen*) de cada uno. Por la misma razón los adjetivos *eigentlich* y *uneigentlich* se traducirán mediante las palabras «propio» e «impropio». (*N. de los T.*)

ser, tiene la peculiaridad de ser en cada caso mío. Esa determinación es constante y constitutiva en este ser. Quien la borra, se queda sin el tema del que está hablando.

Ahora bien, ¿cómo podemos captar este ente en su ser antes de que él alcance su fin? El hecho es que yo estoy siempre en camino con mi ser-ahí. Siempre hay algo que todavía no ha terminado. Al final, cuando ese algo no falta, el ser-ahí ya no es. Antes de este final nunca es estrictamente lo que puede ser; y cuando es lo que puede ser, entonces ya no es.

¿No puede el ser-ahí de los otros sustituir al ser-ahí en sentido propio? La información sobre el ser-ahí de los otros, que estuvieron conmigo y que llegaron al fin, es una mala información. De pronto su ser-ahí ya no es. Su fin sería, en realidad, la nada. Por esto el ser-ahí de los otros es incapaz de sustituir al ser-ahí en sentido propio, si el respectivo ser de cada uno ha de retenerse como mío. Nunca tengo el ser-ahí del otro en la forma originaria, que es el único modo apropiado de tener el ser-ahí: yo nunca *soy* el otro.

Cuanta menos prisa se tiene por escurrirse a hurtadillas de esta perplejidad, cuanto más se permanece en ella, tanto más claramente se pone de manifiesto que, en lo

que prepara esta dificultad en el ser-ahí, él se muestra en su posibilidad extrema. El final de mi existencia, mi muerte, no es algo que interrumpa de repente una secuencia de acontecimientos, sino una posibilidad conocida de una manera u otra por el ser-ahí: la posibilidad más extrema de sí mismo, que él puede abrazar, apropiársela en su aproximarse. El ser-ahí tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la posibilidad más extrema de sí mismo. Esta posibilidad más extrema de ser tiene el carácter de lo que se aproxima con certeza, y esta certeza está caracterizada a su vez por una indeterminación absoluta. La propia interpretación del ser-ahí, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, la *certeza indeterminada de la más propia posibilidad del-ser-relativamente-al-fin*.

¿En qué medida concierne esto a nuestra pregunta sobre qué es el tiempo, y especialmente a la subsiguiente pregunta de qué es el ser-ahí en el tiempo? El ser-ahí, hallándose siempre entre el rasgo respectivo de lo peculiarmente suyo, sabe de su muerte, y esto incluso cuando no quiere saber nada de ella. ¿Qué significa eso de *tener en cada caso la propia muerte? Consiste en que el ser-ahí se*

encamina anticipadamente hacia su haber sido como su posibilidad más extrema, que se anuncia inmediatamente con certeza y a la vez con plena indeterminación. El ser-ahí,* como vida humana, *es primariamente ser posible,* es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido.

A este respecto, el ser de la posibilidad es siempre la posibilidad en forma tal que ella sabe de la muerte; mayormente bajo la manera de un «ya lo sé, pero no pienso en ello». La mayoría de las veces sé de la muerte en la forma de un saber que duda. Como interpretación del ser-ahí, el mencionado saber está en condiciones de encubrir esta posibilidad de su ser. El ser-ahí tiene incluso la posibilidad de andar con evasivas ante su muerte.

Este haber sido, como aquello a lo que me encamino anticipadamente, hace un des-

* Gaos traduce *Vorlaufen* por «precursar». Si nosotros, en cambio, usamos la palabra «anticipación» o «anticiparse», lo hacemos porque por primera vez en las lecciones de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (vol. 20, ed. de P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1979, [2]1988, §§ 32-36), aparece expuesta la idea de una anticipación de la muerte en términos de la posibilidad más extrema del ser-ahí (tal y como volverá a ser tematizada posteriormente en los §§ 46-53 de *Ser y tiempo*). (*N. de los T.*)

cubrimiento en ese caminar mío hacia él: es el haber sido de *mí* mismo. Como tal pasado descubre mi ser-ahí como algo que una vez deja de estar ahí; de pronto ya no estoy ahí entre estas y aquellas cosas, entre estas y aquellas personas, entre estas vanidades, entre estos rodeos y cotilleos. El haber sido dispersa todo disimulo y todo trajín; el haber sido lo arrastra todo consigo hacia la nada. El ser pasado no es ningún incidente, ningún acontecimiento en mi existencia. Es *su ser pasado;* no es un «qué» en ella, algo que acontezca, algo que le sobrevenga y la modifique. Este haber sido no es ningún «qué», sino un «cómo»; es el «cómo» propio de mi existencia. Este haber sido hacia el que puedo encaminarme anticipadamente como el mío, no es un «qué», sino el «cómo» de mi ser-ahí por antonomasia.

En tanto el encaminarse anticipadamente al haber sido retiene a éste en el «cómo» de lo respectivo de cada uno, el ser ahí mismo se hace visible en su «cómo». El encaminarse al haber sido es el arranque del ser-ahí frente a su posibilidad más extrema; y en tanto este «arrancar frente» va en serio, el ser-ahí en esa carrera es arrojado de nuevo al ser-ahí de sí mismo. Se trata del regreso del ser-ahí a la cotidianidad, cotidianidad que él es

todavía, de tal manera que el haber sido, en cuanto «cómo» propio, descubre también la cotidianidad en su «cómo», la recupera en el «cómo» con sus trajines y afanes. Recupera en el «cómo» todo «qué», todo cuidar y planificar.

Este respectivo haber sido, en cuanto «cómo», lleva al ser-ahí inexorablemente a la singular posibilidad de sí mismo, le permite estar enteramente solo sobre sus propios pies. El haber sido tiene la fuerza de situar al ser-ahí ante lo acongojante en medio de su grandiosa cotidianidad. La anticipación, en tanto pone ante el ser-ahí la posibilidad más extrema, es la realización fundamental de la interpretación del ser-ahí. La anticipación asume el aspecto fundamental bajo el que se sitúa el ser-ahí y muestra al mismo tiempo que la categoría fundamental de este ente es el «cómo».

Quizá no sea casual que Kant determinara el principio fundamental de su ética en una manera que nosotros calificamos de formal. Posiblemente, por su familiaridad con el ser-ahí, sabía que éste es su «cómo». Ha quedado reservado a los profetas contemporáneos organizar por primera vez al ser-ahí de tal manera que el «cómo» permanezca encubierto.

El ser-ahí es propiamente cabe sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en dicha anticipación. *Esta anticipación* no *es* otra cosa que *el futuro propio y singular del respectivo ser-ahí.* En la anticipación el ser-ahí *es* su futuro, pero de tal manera que en este ser futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El ser-ahí, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo.* Este ser futuro así caracterizado, en cuanto el «cómo» propio de la temporalidad, es el modo de ser del ser-ahí en el que y desde el que él se da su tiempo. Manteniéndome por la anticipación en el haber sido, tengo tiempo. Se derrumba toda habladuría y aquello en lo que ella se sostiene; se derrumba todo desasosiego, todo trajín, todo bullicio y todo ajetreo. No tener tiempo significa arrojar el tiempo al mal presente de la vida cotidiana. El ser futuro da tiempo, forma el presente y permite reiterar el pasado en el «cómo» de su vivencia.

Visto desde la cuestión del tiempo, esto significa que *el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro.* Para ver esto y no venderlo como una paradoja interesante, el respectivo ser-ahí ha de mantenerse en su anticipar. Con ello se hace patente que el modo

originario de comportarse con el tiempo no es ningún medir. El volver en el anticipar es él mismo el «cómo» de aquel procurar en el que precisamente me demoro. Este volver nunca puede convertirse en aquello que llamamos aburrido, en aquello que se consume y desgasta. Lo respectivo está caracterizado por el hecho de que, desde el encaminarse al tiempo propio, tiene todo el tiempo para el sí mismo de cada uno. El tiempo nunca se hace largo, porque originariamente no tiene ninguna longitud. El anticipar de cada uno se desmorona cuando es entendido como una pregunta acerca del «cuándo» y del «cuánto-durará-todavía» el haber sido. Pues, en efecto, la interrogación al haber sido, en el sentido del «cuánto-tiempo-todavía» y del «cuándo», no da para nada en el haber sido según la posibilidad caracterizada; más bien, se aferra precisamente a lo que no es pasado todavía y se ocupa de lo que quizá aún me queda. Tal manera de preguntar no capta la indeterminación de la certeza del haber sido, sino que quiere precisamente determinar el tiempo indeterminado. El preguntar es un querer liberarse del haber sido en lo que éste es, a saber: indeterminado y, en cuanto indeterminado, cierto. Semejante preguntar, lejos de ser una anticipación del haber sido,

organiza precisamente la característica huida frente al haber sido.

La anticipación aprehende el haber sido como una posibilidad propia de cada instante, como lo que es seguro ahora. El ser futuro, como posibilidad del ser-ahí en cuanto respectivo de cada uno, da tiempo, porque *es* el tiempo mismo. Así, puesto que el ser futuro es propiamente el tiempo, se pone de manifiesto que la pregunta por el «cuánto tiempo», «cuánto durará» y «cuándo será» tiene que resultar inadecuada al tiempo. Sólo si digo: propiamente, el tiempo no tiene tiempo para calcular el tiempo, hago una afirmación apropiada.

Sin embargo, nosotros conocemos al ser-ahí que ha de ser él mismo tiempo, como un ente que se comporta calculando, incluso midiéndolo con el reloj. El ser-ahí está ahí con el reloj, aunque tan sólo sea con el reloj más cotidiano, el del día y la noche. El ser-ahí calcula y pregunta por el «cuánto» del tiempo, de modo que nunca está en medio del tiempo en sentido propio. Preguntando así por el «cuándo» y el «cuánto», el ser-ahí pierde su tiempo. ¿Qué pasa con este preguntar, como un preguntar que pierde el tiempo? ¿Hacia dónde va el tiempo? Precisamente el ser-ahí que calcula el tiempo y

vive con el reloj en la mano, este ser-ahí que calcula el tiempo, dice constantemente: «no tengo tiempo». Procediendo así, ¿no se delata a sí mismo en lo que hace con el tiempo, no se delata como el que es él mismo el tiempo? ¡Perder el tiempo y encima procurarse un reloj para este propósito! ¿No irrumpe aquí lo inhóspito del ser-ahí?

La pregunta por el «cuándo» del indeterminado haber sido y, en general, la pregunta por el «cuánto» del tiempo, equivale a la cuestión de lo que todavía me queda, de lo que todavía me queda presente. Traducir el tiempo al «cuánto» significa tomarlo como el ahora del presente. Preguntar por el «cuánto» del tiempo significa ser absorbido por el cuidado de algo presente. El ser-ahí huye ante el «cómo» y se agarra al respectivo «qué» presente. El ser-ahí consiste en aquello de lo que se ocupa; el ser-ahí es su presente. Todo lo que le sale al encuentro en el mundo, le sale al encuentro como parándose en el ahora; así le sale al encuentro el tiempo mismo, tiempo que el ser-ahí es en cada caso, aunque sea como presente.

El cuidarse de las cosas, como una dispersión en el presente, se halla, sin embargo, por ser cuidado, ante un todavía-no, al que hay que atender en el cuidarse de él.

Incluso en el presente del ocuparse con las cosas, el ser-ahí es el tiempo completo, de tal manera que no se deshace del futuro. El futuro es ahora aquello de lo que está pendiente el cuidado, no es el futuro propio del haber sido, sino aquel que el presente mismo se configura como el suyo, pues el haber sido, en tanto que futuro propio, nunca puede hacerse presente. Si fuera presente, entonces sería la nada. El futuro del que está pendiente el cuidado es tal por mor del presente. Y el ser-ahí, disipándose en el ahora del mundo presente, no está dispuesto a admitir que se ha deslizado del futuro propio, y esto es así hasta el punto de que él afirma que ha aprehendido el futuro en la preocupación por el desarrollo de la humanidad y la cultura, etcétera.

El ser-ahí, en cuanto el presente del procurarse, se mantiene en aquello de lo que se ocupa. Cansado de llenar el día, se harta del «qué». Pronto al ser-ahí se le hace largo el tiempo, a ese ser-ahí descrito como ser-presente, que nunca tiene tiempo. El tiempo se vuelve vacío, y se hace vacío porque de antemano el ser-ahí ha hecho largo el tiempo en la pregunta por el cuánto. En cambio, el constante volver en la anticipación al haber sido nunca provoca aburrimiento. El ser-ahí

desearía que cosas constantemente nuevas le salieran al paso en su presente. A tenor de la cotidianidad el acontecer del mundo se produce en el tiempo, en el presente. El mundo cotidiano vive pendiente del reloj, es decir, el cuidado vuelve incesantemente sobre el ahora; dice: de ahora hasta entonces, hasta el siguiente ahora.

El ser-ahí, determinado como un ser con otros, significa a la vez: estar guiado por la interpretación dominante que el ser-ahí ofrece de sí mismo, por aquello que *se* opina, por la moda, por las corrientes, por lo que sucede; por lo que corrientemente no es nadie, por la moda, o sea, por nadie. En la cotidianidad el ser-ahí no es el ser que *yo* soy; más bien, la cotidianidad del ser-ahí es aquel ser que *uno* es. Y de acuerdo con ello el ser-ahí es el tiempo en el que *se* está con los otros: el tiempo del «uno». El reloj que *uno* tiene, cualquier reloj, muestra el tiempo del ser-uno-con-otros-en-el-mundo.

En la investigación histórica encontramos fenómenos relevantes, aunque todavía sigan sin clarificar por completo, como el hecho de las generaciones y de la conexión entre ellas, que guarda relación con tales fenómenos. El reloj nos muestra el ahora, pero jamás reloj alguno muestra el futuro o ha mos-

trado el pasado. Toda medición del tiempo comporta reducir el tiempo a «cuánto». Si determino con el reloj el momento en el que ocurrirá un evento futuro, entonces no me refiero en verdad al futuro, sino que determino el «cuánto» del esperar ahora hasta el ahora indicado. El tiempo que un reloj hace accesible es visto como presente. Si se intenta deducir qué es el tiempo a partir del tiempo de la naturaleza, entonces el ahora (νῦν) es la medida (μέτρον) de pasado y futuro. De esta manera, el tiempo ya es interpretado como presente, el pasado es interpretado como ya-no-más-presente y el futuro como un indeterminado todavía-no-presente: el pasado es irreversible, el futuro indeterminado.

De ahí que la cotidianidad hable de sí misma como algo en lo que la naturaleza sale constantemente al encuentro. El hecho de que los acontecimientos se produzcan en el tiempo no significa que tengan tiempo: significa más bien que ellos, produciéndose y estando ahí, nos salen al encuentro como si transcurrieran a través de un presente. Este tiempo del presente es explicitado como un decurso que constantemente pasa por el ahora; secuencia acerca de la cual se afirma que su dirección es única e irreversible.

Todo lo acontecido se desliza desde un futuro sin fin hacia un pasado irreversible.

Dos son las características de esta interpretación: 1) la irreversibilidad; 2) la homogeneización en puntos del ahora.

La *irreversibilidad* comprende en sí aquello que esta explicación todavía acierta a retener del tiempo propio. Eso es lo que queda del futuro en cuanto fenómeno fundamental del tiempo como ser-ahí. Este modo de considerar las cosas aparta la vista del futuro y se concentra en el presente, y a partir de él la consideración del tiempo que fluye sigue hacia el pasado. La definición del tiempo según su irreversibilidad se fundamenta en el hecho de que el tiempo ha sido invertido previamente.

La *homogeneización* es una asimilación del tiempo al espacio, a la presencia* por antonomasia; es la tendencia a repeler de sí todo tiempo llevándolo a un presente. El tiempo queda completamente matematizado en términos de la coordenada *t* junto a las

* La fórmula latinizada de *Präsenz*, en el sentido aquí reflejado de «presencia», empieza a cobrar importancia precisamente a partir de esta conferencia, en la que Heidegger esboza ya la diferencia entre la presencia en un contexto o lugar (*Präsenz*) y el tiempo del presente (*Präsens*). (*N. de los T.*)

coordenadas espaciales *x, y, z*. El tiempo es irreversible. Esta irreversibilidad es el único factor por el que el tiempo se anuncia todavía, por el que se resiste a una matematización definitiva. Antes y después no son necesariamente más temprano y más tarde, no son modos de la temporalidad. En la secuencia aritmética, por ejemplo, el 3 se da antes que el 4, el 8 después del 7. Sin embargo, no por ello es el 3 temporalmente anterior al 4. Los números no se dan más temprano o más tarde, porque ni siquiera están en el tiempo. Más temprano y más tarde son un antes y un después totalmente determinados. Una vez que se define el tiempo como tiempo del reloj, desaparece toda esperanza de alcanzar jamás su sentido originario.

Pero el hecho de que el tiempo se defina primera y mayormente así, radica en el propio ser-ahí. El carácter respectivo es constitutivo del mismo. El ser-ahí es el mío en su propiedad sólo en cuanto posible. Nos encontramos al ser-ahí mayormente en la cotidianidad. Ahora bien, la cotidianidad sólo puede entenderse como la temporalidad determinada que huye del futuro genuino, si se confronta con el tiempo propio del ser futuro del haber sido. Lo que el ser-ahí dice del tiempo, lo dice desde la cotidianidad. El ser-

ahí, anclado en su presente, dice: el pasado es lo que fue, es irrecuperable. Éste es el pasado del presente de la vida cotidiana, que se demora en el presente de sus trajines. Por ello el ser-ahí, como presente así determinado, no ve lo pasado.

La consideración de la historia que crece en el presente, sólo ve en ella un trajín irrecuperable: lo que pasó. La consideración de lo que pasó es inagotable. Se pierde en la materia. Porque esa historia y temporalidad del presente no logra penetrar en lo que es el pasado, éste tiene solamente otro presente. El carácter de pasado permanece cerrado a un presente mientras éste, que en el fondo es el ser-ahí, no es él mismo histórico. Pero el ser-ahí es en sí mismo histórico en tanto es su posibilidad. En su ser futuro el ser-ahí es su pasado; vuelve a él en el «cómo». La manera de tal volver es, entre otras cosas, la conciencia. Sólo el «cómo» puede reiterarse. El pasado, experimentado como historicidad propia*, es todo menos lo que se fue. Más

* La «historicidad» (*Geschichtlichkeit*) constituye un rasgo estructural de la existencia humana basado en su temporalidad. En la temprana recensión de Heidegger sobre el libro de Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo,* la historicidad indica la historia que

bien, es algo a lo que puedo volver una y otra vez.

La generación actual cree estar en la historia, cree incluso estar sobrecargada de historia. Y se lamenta del historicismo, que es *lucus a non lucendo* (bosque sin luz). Pero se da el nombre de historia a algo que no lo es en absoluto. Dado que todo se disuelve en historia, dicen los hombres del presente, hay que conquistar de nuevo lo suprahistórico. Por si fuera poco que el actual ser-ahí se ha perdido en la pseudo-historia presente, tiene que utilizar además el último resto de su temporalidad (es decir, del ser-ahí) para apartarse por completo del tiempo, del ser-ahí. Y en este camino fantástico hacia lo suprahistórico se pretende encontrar una concepción del mundo. (Ahí está lo inhóspito que constituye el tiempo presente.)

La interpretación ordinaria del ser-ahí nos amenaza con el peligro del relativismo. Sin embargo, la angustia ante el relativismo es la angustia ante el ser-ahí. El pasado como his-

nosotros mismos somos, es decir, el proceso mismo de gestación histórica de la existencia humana, que se diferencia de la simple recopilación de datos de la historiografía tradicional. (*N. de los T.*)

toria propia se puede repetir en el «cómo». *La posibilidad de acceder a la historia se funda en la posibilidad según la cual un presente sabe en cada caso ser futuro. Éste es el primer principio de toda hermenéutica.* Es un principio que dice algo sobre el ser del ser-ahí, que es la historicidad misma. La filosofía nunca averiguará qué es la historia mientras la desmembre como un objeto analizado a través del método. El enigma de la historia reside en lo que significa *ser* histórico.

Resumiendo podríamos decir: el tiempo es equiparable al ser-ahí. El ser-ahí es lo respectivamente mío, que puede presentar la modalidad del respectivo ser futuro en la anticipación del seguro, pero indeterminado haber sido. El ser-ahí siempre se encuentra en un modo de su posible ser temporal. El ser-ahí es el tiempo, el tiempo es temporal. El ser-ahí no es el tiempo, sino la temporalidad. Por ello, la afirmación fundamental de que *el tiempo es temporal* es la definición más propia, sin constituir ninguna tautología, pues el ser de la temporalidad significa una realidad desigual. El ser-ahí es su haber sido, es su posibilidad en el encaminarse a este pasado. En ese encaminarse soy propiamente el tiempo, tengo tiempo. En tanto el

tiempo es en cada caso mío, existen muchos tiempos. *El* tiempo carece de sentido; el tiempo es temporal.

Si el tiempo se comprende en la forma expuesta, entonces se esclarece debidamente aquella afirmación tradicional sobre el tiempo que dice: el tiempo es el genuino *principium individuationis*. Esto se entiende generalmente como una sucesión irreversible, como tiempo del presente y tiempo de la naturaleza. ¿Pero hasta qué punto es el tiempo, en cuanto propio, el principio de individuación, o sea, aquello a partir de lo cual el ser-ahí está en lo respectivamente suyo? El ser-ahí, que vive en el modo del término medio, se hace él mismo en el ser futuro de la anticipación. En dicha anticipación el ser-ahí se manifiesta como la singularidad irrepetible de su destino único en la posibilidad de un pasado peculiarmente suyo. Esta individuación tiene la peculiaridad de que no permite alcanzar una individuación como formación fantástica de existencias excepcionales; derriba todo dárselas de algo. Individualiza de tal manera que nivela a todos. En relación con la muerte cada uno es conducido al «cómo» que cada cual puede ser en igual medida, a una posibilidad respecto de

la cual nadie goza de preeminencia, al «cómo» en el que todo «qué» se pulveriza.

Para terminar intentemos volver a la historicidad y la posibilidad. Aristóteles solía resaltar en sus escritos que lo más importante es la recta παιδεία, la seguridad originaria en una cosa, la que nace de la familiaridad con la cosa misma, la seguridad del manejo adecuado de la cosa. Para corresponder al carácter ontológico del tema aquí tratado, tenemos que hablar temporalmente del tiempo. Queremos repetir temporalmente la cuestión de qué es el tiempo. El tiempo es el «cómo». Si seguimos indagando qué es el tiempo, hemos de evitar quedar prendidos prematuramente de una respuesta (al estilo: el tiempo es esto o aquello), lo cual implicaría siempre un «qué».

No miremos a la respuesta, sino repitamos la pregunta. ¿Qué sucedió con la pregunta? Se ha transformado. La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más en concreto: ¿Somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo? Esta formulación es la que más se acerca a él. Y si comprendo debidamente la pregunta, con ello todo adquiere un tono de

seriedad. Por tanto, ese tipo de pregunta es la forma adecuada de acceso al tiempo y de comportamiento con él, con el tiempo como el que es en cada caso el mío. Desde un enfoque así planteado, el ser-ahí sería el blanco del preguntar.

EPÍLOGO

Hartmut Tietjen

La publicación del presente texto de la *conferencia El concepto de tiempo*, que Martin Heidegger pronunció ante la Sociedad Teológica de Marburgo en julio de 1924, se basa en *dos reproducciones* diferentes, que en gran medida coinciden y que proceden de los apuntes tomados por dos oyentes cuyo nombre ignoramos. El manuscrito de la conferencia se ha perdido. Probablemente lo destruyó el propio Heidegger después de elaborar en el mismo año un *tratado* con idéntico título.

El texto aquí presentado de la *conferencia* ha de diferenciarse de otro *tratado* más amplio, elaborado también en 1924, titulado igualmente *El concepto de tiempo*, que será publicado como volumen 64 de la edi-

ción de sus obras completas. Dio pie a este tratado la lectura de la correspondencia entre Wilhem Dilthey y el conde Yorck de Wartenburg, aparecida en 1923. Más tarde Heidegger incluyó en el parágrafo 77 de *Ser y tiempo* algunas partes del primer capítulo del tratado, que se refieren a esa correspondencia («El planteamiento de Dilthey y la tendencia fundamental de Yorck»).

En una nota a pie de página del capítulo III de dicha obra, el cual se titula «Ser-ahí y temporalidad», Heidegger remite a la conferencia homónima y reproduce como sigue su pasaje introductorio:

«Algunas cuestiones del siguiente capítulo las expresé ya en una conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo en julio de 1924. La conferencia empezaba con la introducción que sigue:

»Mis reflexiones van a versar sobre el tiempo. ¿Qué es el tiempo? Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces habrá que comprenderlo a partir de ésta. Con ello, el punto de partida y el curso de una indagación sobre el tiempo estarían previamente diseñados: de la eternidad al tiempo. Este modo de plantear la cuestión es correcto en el supuesto de que conozcamos y comprendamos adecuadamente la eterni-

dad. Ahora bien, si la eternidad fuera una cosa distinta del vacío ser siempre (ἀεί), si Dios fuera la eternidad, entonces la manera de considerar el tiempo inicialmente propuesta habría de mantenerse en un estado de perplejidad mientras no conozca a Dios. Y si nuestro acceso a Dios pasa por la fe y nuestra relación con la eternidad no es otra cosa que esa fe, en tal caso la filosofía jamás tendrá acceso a la eternidad y, por consiguiente, en el plano metodológico nunca podrá tomarla como una posible perspectiva para discutir la cuestión del tiempo. En tal caso, el verdadero experto en cuestiones del tiempo habrá de ser el teólogo. Pues, en primer lugar, la teología trata de la existencia humana en su ser ante Dios, es decir, el ser en el tiempo en su relación con la eternidad. En segundo lugar, la fe cristiana tiene una relación con algo que aconteció en el tiempo; en un tiempo del que se dice que "fue pleno". Por el contrario, al filósofo sólo le resta la posibilidad de comprender el tiempo a partir del tiempo.»

Ya la primera frase de la anotación citada «Algunas cuestiones del siguiente capítulo...», que Heidegger incluye en el tratado homónimo, aludiendo con ella a la conferencia *El concepto de tiempo*, permite sacar

la conclusión de que lo publicado por primera vez en la mencionada conferencia no reproduce plenamente el estado de su investigación sobre la problemática del tiempo. En la conferencia se presentan las estructuras del ser-ahí que resultan indispensables para la exposición de la temporalidad del ser-ahí. Y esta exposición, a su vez, se concentra básicamente en la temporalidad propia del ser-ahí, radicada en la anticipación de su fin como fuente que posibilita el poder-ser propio del ser-ahí. Ése es asimismo el propósito que preside el precedente análisis de las estructuras existenciarias del ser-ahí en el texto de la conferencia.

El fin así indicado de la conferencia, que culmina en la exposición del poder-ser propio del ser-ahí a partir de la temporalidad originaria del mismo y, por tanto, en una problemática que corresponde a un planteamiento genuinamente teológico, se mantiene en el marco de las dos secciones publicadas de su obra principal, *Ser y tiempo* (1927), cuya elaboración había iniciado Heidegger en 1923. La *conferencia* no ofrece ninguna información acerca de si el autor en el verano de 1924 había conseguido ya un esbozo completo de su obra principal, ni sobre la medida en que lo había conseguido.

Aunque sólo sea por causa del propósito limitado de la conferencia, no se aborda la cuestión del sentido del ser en general, que había de ser central para la obra principal, *Ser y tiempo,* y que debía tratarse en la sección tercera de la primera parte bajo el título de «Tiempo y ser». Esta sección, que no llegó a publicarse, tenía que abordar «la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser». Por tanto, la cuestión en torno a si la conferencia *El concepto de tiempo*, de julio de 1924, representa una «forma originaria» de la obra principal *Ser y tiempo,* no encuentra en aquélla un fundamento y suelo adecuados.

De cara a estudiar la génesis de la concepción que se desarrolla en la obra principal, *Ser y tiempo,* donde se pregunta por el sentido del ser en general, hemos de recordar que ya en la lección de habilitación, de 1915, titulada «El concepto de tiempo en la ciencia histórica», el tiempo servía para distinguir las regiones ontológicas de la naturaleza y la historia. Las tempranas lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921/1922, «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica», formulan expresamente la pregunta por el sentido del ser del ente, así

como la última de las lecciones en el semestre de verano de 1923, con el título de «Ontología. Hermenéutica de la facticidad», resalta la situación fenomenológico-hermenéutica de tal pregunta.

El tratado mencionado, *El concepto de tiempo*, tiende al esclarecimiento de la dimensión histórica de esa problemática mediante la exploración de la temporalidad e historicidad del que pregunta, del ser-ahí. Heidegger muestra allí que en la tradicional ontología occidental, fundada por los griegos, el sentido del ser se interpreta a partir del tiempo. «La respectiva interpretación del fenómeno del tiempo se convierte en el parámetro discriminatorio por el que se desenmascara el sentido del ser de la ontología en cuestión». Si a través de la temporalidad del ser-ahí se alcanza un concepto originario de tiempo, entonces se plantea la tarea filosófica de interpretar de nuevo el sentido del ser a partir de ese concepto originario de tiempo y de destruir la ontología tradicional a la luz del mismo como hilo conductor. Con ello se ofrece un diseño previo de la temática de la tercera sección de *Ser y tiempo,* con el título anunciado de «Tiempo y ser», lo mismo que aparece allí un esbozo de los «Rasgos fundamentales de una destrucción

fenomenológica de la ontología tomando como hilo conductor la problemática de la temporalidad», título destinado a encabezar la segunda parte, que tampoco llegó a publicarse. El *tratado* titulado *El concepto de tiempo* (1924), apunta anticipadamente a la articulación fundamental de la obra principal, *Ser y tiempo,* que, de todos modos, en 1927 sólo vio la luz con las dos primeras secciones de la primera parte.

Julio 1989

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



El concepto de tiempo es el texto de la conferencia que Heidegger pronunció ante la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924. En él se alcanza una panorámica sumamente interesante del período de elaboración y maduración de su obra magna, *Ser y tiempo,* publicada en 1927.

Heidegger introduce una serie de términos y temas fundamentales que ayudan a comprender el significado del análisis de la existencia humana que más tarde cristaliza en *Ser y tiempo,* tales como el ser-en-el-mundo, el cuidado, la cotidianidad, el uno, la muerte, la historicidad y la temporalidad.

A partir de la pregunta ¿qué es el tiempo?, se elabora una exégesis crítica de la concepción tradicional del tiempo imperante en la física y en la filosofía en un fructífero diálogo con Aristóteles y san Agustín, para desembocar en su proyecto de una ontología fundamental que afirma la radical historicidad de la vida humana desde una sugestiva interpretación del fenómeno de la muerte.

Martin Heidegger (1889-1976)

Nacido en Messkirch, después de sus primeros estudios de teología, se doctoró en filosofía para convertirse primero en profesor titular de Marburgo y, luego, en 1928, sustituir a su mentor Husserl en la cátedra de Friburgo. Inicialmente heredero de la fenomenología husserliana no tarda en distanciarse críticamente de sus presupuestos y comienza a modelar un proyecto filosófico propio y genuino.

Autor consagrado desde la publicación de *Ser y tiempo* (1927), el interés, de principio a fin de su vida, por el tema de la cuestión del ser caracteriza el camino de su pensamiento y sirve de fuente de inspiración a los más variados movimientos filosóficos desde los años treinta: hermenéutica, existencialismo, estructuralismo, ecologismo o postmodernismo. Entre sus numerosos trabajos destacan *¿Qué es metafísica?*, *Kant y el problema de la metafísica*, *El origen de la obra de arte*, *Hölderlin y la esencia de la poesía* y *Nietzsche*. En esta misma Editorial se ha publicado, además de la traducción de Jorge E. Rivera de *Ser y tiempo*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* e *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*.

Min.

MARTIN HEIDEGGER EL CONCEPTO DE TIEMPO

ISBN 84 - 8164 - 256 - 8 /



T